ESSAI D'UNE INTRODUCTION

A L'OUVRAGE DE S^{t}-AUGUSTIN

INTITULÉ

LA CITÉ DE DIEU.

THÈSE

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE

ET SOUTENUE PUBLIQUEMENT

LE 7 MAI 1869, A 4 HEURES DU SOIR

POUR OBTENIR LE GRADE DE BACHELIER EN THÉOLOGIE

PAR

EUGÈNE HASSELMANN,

DE STRASBOURG.

STRASBOURG,

IMPRIMERIE DE JEAN-HENRI-ÉDOUARD HEITZ,

RUE DE L'OUTRE, 5.

—

1869.

A MON PÈRE.

A MON ONCLE M. KURTZ,

pasteur à Lingolsheim.

E. HASSELMANN.

A MES AMIS

CH. SCHMIDT ET J. J. HÆGI.

E. HASSELMANN.

FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE.

M. Bruch ✻, Doyen de la Faculté.

MM. Bruch ✻,
Reuss ✻,
Schmidt ✻,
Colani,
Lichtenberger,
Sabatier.
} Professeurs.

M. Bruch, Président de la soutenance.

MM. Bruch,
Schmidt,
Lichtenberger,
} Examinateurs.

La Faculté n'entend ni approuver ni désapprouver les opinions particulières au candidat.

ESSAI D'UNE INTRODUCTION

A L'OUVRAGE DE S^t^-AUGUSTIN

INTITULÉ

LA CITÉ DE DIEU.

---

§ 1.

De toutes les productions de saint Augustin, celle que nous avons sous nos yeux et qui est intitulée : «*De civitate Dei*» (De la cité de Dieu), est certainement la plus propre à nous donner une idée du génie à la fois profond et élevé de ce Père de l'Eglise. Fruit de douze ans de travaux et de labeurs, la cité de Dieu est l'œuvre principale de saint Augustin, celle qui lui coûta le plus de temps et le plus de peine, et qui par son importance, par les éléments si variés et si bizarres qu'elle contient, nous permet de jeter un regard dans cette âme, qui nous apparaît dans toute sa profondeur et dans toute son étendue. Agité et balloté pendant si longtemps à travers des erreurs et des égarements sans fin, l'esprit ardent de saint Augustin a enfin trouvé le repos; cette nature de feu,

dont le besoin intime était d'aimer et d'être aimé, *amare et amari*, a vu la foi vivante en un Dieu fait homme satisfaire tous ses désirs et combler tous ses vœux. Mon âme, dit-il, a trouvé le repos depuis qu'elle est entrée dans le repos de son Dieu. Aucune philosophie, pas même l'idéalisme de Platon, qui exerça cependant une influence si puissante sur le système théologique de saint Augustin, ne put donner le contentement à cette âme dont les dispositions étaient si profondément religieuses ; aucune abstraction ne pouvait lui procurer la paix qu'elle désirait, elle ne pouvait la trouver que là où elle la trouva, en effet, dans la religion, dans le christianisme.

Dès qu'il eut reconnu cette vérité qui venait de s'élever à l'horizon de son esprit agité par des luttes incessantes, saint Augustin se donna tout entier à la foi nouvelle. Dans un élan de mysticisme, il s'abîma, pour ainsi dire, dans les profondeurs de la divinité, où son âme tout entière fut remplie de sentiments ineffables, où son imagination ardente et toujours active lui procura des moments de jouissance auxquels il ne manqua que la durée pour être la félicité parfaite. Cette piété mystique qui se donnait ainsi sans réserve est certainement un des principaux traits du caractère de saint Augustin ; elle paraît à chaque page de la cité de Dieu, et remplit l'œuvre entière de ce calme et de ce contentement que le lecteur rencontre comme un souffle rafraîchissant au milieu même des discussions et des distinctions subtiles et trop souvent petites et scolastiques.

Mais ce mysticisme ne se perdait pas chez saint Augustin dans le vague d'un infini sans bornes et sans mesure. Son esprit pénétrant, clair et net, savait le

retenir dans des limites précises : sa raison exercée par des études philosophiques tient en équilibre la vie exubérante de son cœur, et résiste à ce sentiment qui coule à pleins bords et qui menace d'envahir tout son être ; elle impose à sa théologie un développement systématique et en fait un tout plein d'harmonie et de proportions : chose rare chez un penseur du caractère de saint Augustin, qui nous offre le spectacle tout particulier d'une vie mystique du cœur unie à une raison sévère et rigoureuse.

Les points essentiels de son système théologique se trouvent exposés dans sa cité de Dieu. Notre but n'est pas cependant d'entrer dans de plus amples détails sur ce système suffisamment connu quant à ses principes par la grande influence qu'il exerça sur la dogmatique luthérienne. La cité de Dieu nous en donne une image fidèle, avec sa théorie grandiose du monde dans laquelle sont embrassés les cieux et la terre (*Weltanschauung*) et nous le représente sous la forme d'une philosophie de l'histoire.

L'influence de Platon ne fut certainement pas étrangère au développement du système de saint Augustin, bien qu'il soit loin d'être l'esclave des idées platoniciennes. Il était plutôt attiré vers lui par la parenté spirituelle, par la congénialité, que soumis à cette autorité et à cette domination que le maître n'exerce que trop souvent sur son disciple. Sur des points essentiels, du reste, saint Augustin se sépare de la philosophie de Platon, surtout dans la doctrine importante des rapports entre l'âme et le corps ; il n'admet plus le dualisme radical des platoniciens ; sa conception du péché au point de vue de sa signification et de son importance dans nos rapports avec Dieu est bien plus profonde. Saint Augustin se basait sur la doctrine bi-

blique du salut, précisée dans les épîtres de saint Paul ; il se rattachait, en général, à la doctrine de l'Eglise catholique d'alors, en sorte qu'il transporta dans son système plutôt le côté formel que la matière de la philosophie de Platon.

Dans la cité de Dieu, la philosophie de Platon et la doctrine de l'Eglise et de la Bible exercent l'une sur l'autre une influence presque réciproque. Saint Augustin trouve une grande ressemblance entre la Bible et le système de Platon, tel qu'il le connaissait par les néoplatoniciens Plotin et Porphyre (il n'avait sans doute lu de Platon lui-même que quelques-uns des principaux dialogues, et encore ce n'était que dans une traduction latine). Cette ressemblance devait encore paraître plus grande à un écrivain qui appliquait constamment à l'Ancien Testament la méthode d'interprétation allégorique, et se trouvait ainsi souvent dans le cas de faire des emprunts aux auteurs païens. Saint Augustin le dit à plusieurs reprises, que, de tous les philosophes, les platoniciens se rapprochaient le plus du christianisme, et c'est principalement avec eux qu'il engage la discussion, en partant d'un point commun aux deux doctrines. Cet accord le frappe à tel point que la seule explication qu'il croit pouvoir en donner, est d'admettre chez Platon une connaissance probable de l'Ancien Testament.

Bien plus, saint Augustin croit trouver dans la doctrine des platoniciens du monothéisme, un certain pressentiment de la doctrine de l'Eglise sur la trinité, bien que ces philosophes se servent d'un mot peu digne d'un sujet si élevé. Mais l'orgueil et l'aveuglement de leur cœur les ont empêchés de faire un pas de plus et de plier le ge-

nou devant la majesté du *Logos* fait homme, devant Jésus-Christ. Aussi Dieu les a-t-il abandonnés à leur vanité, et a-t-il permis qu'ils tombassent dans les ténèbres et dans les contradictions que l'esprit pénétrant et l'ironie sarcastique de saint Augustin s'efforcent de relever et de mettre à nu. Mais dans cette discussion il n'a pas su éviter les petitesses et les mesquineries qui n'émoussent que trop souvent pour nous modernes son argumentation pénétrante et incisive.

Plaçant les platoniciens à côté des néo-platoniciens, sans saisir les différences existant entre ces deux écoles, saint Augustin soutient contre les derniers qu'il n'y a point de salut en dehors de Christ, et que les honneurs divins ne sont dûs à aucun être si ce n'est au Dieu trois fois un, car il a créé lui-même toutes choses et n'a pas confié la création du monde matériel à des êtres qui lui étaient inférieurs, à des démons ou à des anges : Le monde a été créé et il est périssable ; Dieu seul et l'âme des anges et des hommes durent éternellement.

Ce n'est pas le moment d'examiner si le platonisme que les esprits les plus élevés de cette époque admettaient comme une autorité, fut reconnu ou combattu par les penseurs chrétiens d'alors, ni quelles en sont les parties qu'ils acceptèrent ou repoussèrent. Son influence est manifeste; il était, du reste, difficile de s'y soustraire, car il dominait presque partout ; son apparition dans l'histoire du développement de l'esprit humain était nécessaire et fondée.

La question serait de savoir en quoi et dans quelle proportion le néo-platonisme détermina et favorisa le développement du dogme chrétien et du salut. Toute-

fois c'est là une recherche en dehors des limites de ce travail. Pour répondre à cette question il faudrait étudier la formation première des principaux dogmes chrétiens, telle que nous la présentent les Pères grecs : dogmes que saint Augustin trouva déjà établis et consolidés dans l'enseignement de l'Eglise.

Le livre qui est le sujet de ce travail est une apologie du christianisme contre le paganisme qui continuait à vivre aussi bien dans les traditions populaires que dans la philosophie. Tout le monde sait ce qui en provoqua l'apparition.

Bien des orages avaient éclaté sur l'empire romain, depuis que les peuples du Nord faisaient si violemment irruption de tous côtés ; mais en ce moment, Rome elle-même venait d'être prise et dévastée par le roi des Goths Alaric. Jamais coup plus sensible n'avait été porté à la puissance romaine depuis la première prise par les Gaulois. Rome était toujours encore le centre de l'empire aux yeux de ses sujets, bien que sa rivale, la splendide Byzance, lui disputât depuis longtemps la première place. De vieux souvenirs se rattachaient à la ville aux sept collines ; c'est là qu'était le Capitole; c'est dans ses murs que se trouvaient la plupart des temples; c'était de Rome qu'étaient partis les conquérants lorsque, sous les auspices des dieux, ils allaient soumettre le monde entier à leur patrie invincible; c'est à Rome qu'ils rentraient en triomphe pour suspendre leurs trophées et déposer les dépouilles des nations vaincues dans les temples du dieu dont le bras puissant avait si manifestement protégé les aigles romaines. En donnant accès dans ses murs aux religions des différents peuples, en réunissant

dans son enceinte tous les dieux du monde ancien pour leur confier ce vaste empire, Rome avait reconquis son ancienne importance, et était devenue le centre et le point d'appui de tout le paganisme.

Sans doute le christianisme avait pris un développement rapide : en peu de temps il s'était répandu dans toutes les parties de l'empire, surtout depuis que Constantin l'avait fait monter avec lui sur le trône des Césars, et que les meilleurs esprits s'étaient déclarés en sa faveur. Mais aussi longtemps que Rome était debout, le paganisme avait un soutien extérieur et matériel, qui lui permettait de vivre. Avec la vieille ville tombait la dernière citadelle du paganisme. C'était le coup de grâce qui devait mettre à nu la ruine de la vieille société romaine, et de la religion païenne si intimement liée à sa vie politique. Bien que l'effet d'une cause tout extérieure, cette chute d'une puissance dont les fondements étaient depuis longtemps vermoulus, devait vivement impressionner tous ceux qui avaient maintenu avec fidélité les anciennes traditions. Mais loin de chercher à s'expliquer ces signes du temps ; et de reconnaître l'ère nouvelle qui s'ouvrait devant eux, ils s'aigrirent et s'exaspérèrent contre le christianisme qui devint l'objet de leurs attaques constantes. Ils sentaient bien qu'une nouvelle puissance toute spirituelle venait de s'élever à côté de la vieille société romaine, mais au lieu de s'y soumettre, ils redoublèrent d'énergie dans leurs attaques ; ils n'en voyaient que le côté négatif, et à ce point de vue, sans doute, le christianisme devait être à tout païen fidèle, une doctrine purement subversive.

On lui reprocha la décadence intérieure et extérieure,

qui ne pouvait plus échapper alors à l'observateur le plus superficiel ; on renouvela toutes les vieilles accusations que les anciens apologistes s'étaient efforcés de repousser. Le christianisme, disait-on, était la cause de toutes les calamités qui accablaient le monde, car il a amené par son apparition l'abandon dans lequel se trouvent les temples des dieux, de ces dieux auxquels on est redevable de toutes les splendeurs et de toutes les magnificences de l'empire. C'est avec ces armes citées depuis longtemps qu'on luttait contre le christianisme. Il devait y avoir, au temps de saint Augustin, un parti puissant de conservateurs qui, maintenant avec fidélité l'héritage de leurs ancêtres, accentuaient avec force et avec vigueur ces reproches et ces accusations dirigées contre les doctrines nouvelles. Ces objections et d'autres semblables faisaient une impression d'autant plus vive sur les masses, qu'un observateur superficiel était naturellement amené à trouver un rapport de cause à effet, là où il n'y avait, en réalité, qu'une succession fortuite d'événements.

Un homme de l'importance de saint Augustin, ne pouvait pas ne pas répondre à ces attaques injustes et mal fondées. Peu après la prise de Rome par les barbares, il entreprit de le faire dans un ouvrage spécial, destiné en même temps à fortifier les chrétiens dans leur foi, et à les consoler dans leurs malheurs. Il ne se cachait pas que ses réfutations ne devaient pas grandement impressionner les chefs du parti opposé, trop esclaves de leurs erreurs. Voilà pourquoi son but est plutôt de présenter un nouveau soutien aux faibles de son parti, de montrer à la foule trop souvent réduite par des raisons spécieuses, toute la nullité de l'argumentation de leurs adversaires tant de fois en contradiction avec eux-mêmes.

Saint Augustin ne se contente pas de repousser ces accusations extérieures, il attaque le paganisme lui-même par sa base et dans ses principes constitutifs, et cherche à en montrer l'essence et la valeur spirituelle. Il résulte de cet examen des fondements mêmes du paganisme qu'il n'est que l'humanité se détachant de Dieu, se cherchant elle-même, et n'obéissant qu'à son égoïsme. Le paganisme, dit saint Augustin, c'est l'humanité qui se détourne de l'être vers le non être, qui quitte la vie pour la mort. Voilà pourquoi il porte en lui-même le germe de sa décomposition future. Mais en face de cette puissance condamnée dès son origine à se dissoudre et à tomber, s'élève le christianisme, le principe conservateur, par excellence, le retour à la vie. L'humanité qui s'était perdue parce qu'elle se cherchait elle-même revient à Dieu, le principe, la source et la raison de tout être, où elle se retrouve de nouveau.

Ce double courant descendant et ascendant, qui s'éloigne de Dieu, et revient vers lui, traverse l'histoire où il parcourt divers degrés de décadence ou de progrès, de décomposition ou de développement, et se dirige vers un but placé au-delà des limites de ce temps. Séparés de Dieu à tout jamais, les uns seront alors plongés dans une mort éternelle, qui n'est pas une mort, tandis que les autres, éternellement unis à Dieu, jouiront de la véritable vie. C'est ce double courant révélé par l'histoire de l'humanité que saint Augustin veut montrer dans son Apologie; il l'étudie dans ses principes fondamentaux et cherche à en trouver la marche, et à en établir la théorie.

L'apologie de saint Augustin est intitulée la «Cité de Dieu, *De civitate Dei*,» nom emprunté à l'ancien Testa-

ment où Jérusalem est désignée par ce nom. Mais cette dénomination prend chez saint Augustin une signification mystique, ainsi qu'il le dit lui-même (XV, I). L'auteur cite principalement Psaumes XLVI, XLVIII et LXXXVIII. De même que Jérusalem était la ville de Dieu par excellence, spécialement distinguée de toutes les autres villes par la présence de Jéhovah, de même il existe encore une autre ville, ou plutôt une autre cité de Dieu dont la Jérusalem terrestre n'est que l'image visible. Cette cité est une cité divine dont Dieu lui-même est le fondateur (*auctor*).

Toute l'écriture en rend témoignage; saint Augustin pourrait citer à l'appui des passages nombreux, mais il se contente des psaumes indiqués plus haut, qui lui montrent de la manière la plus évidente qu'il ne s'agit pas de la Jérusalem terrestre et visible, mais d'une cité céleste et invisible, embrassant les cieux et la terre, et réunissant les anges et les hommes, tous les êtres doués de raison et prédestinés par la grâce divine à hériter la vie éternelle.

Cette dénomination est sans doute un peu obscure et vague; on s'en aperçoit surtout lorsqu'on met l'un à côté de l'autre les différents noms par lesquels saint Augustin désigne la chose. Il l'appelle tantôt la communion des saints (X, 6), tantôt l'église de Dieu (XIII, 16), une troisième fois le royaume des cieux (XVII, 1), et enfin la religion chrétienne (XVIII, 4). On ne verra que plus tard ce que saint Augustin entend par cette cité de Dieu. Nous n'ajouterons plus qu'une petite observation de peur d'anticiper sur ce qui suit. Ce titre convient-il à un ouvrage qui contient en grande partie tout autre chose que l'histoire de la cité de Dieu? Saint Augustin paraît avoir senti lui-même la légitimité de cette objection quand il dit dans

ses Rétractations, II, 43 : *Ita omnes et viginti duo libri cum sint de utraque civitate conscripti, titulum tamen a meliore acceperunt ut de civitate Dei potius vocarentur.*

L'ouvrage tout entier comprend vingt-deux livres, parmi lesquels douze seulement sont consacrés à l'histoire de la cité de Dieu ; ce sujet cependant n'y est pas traité à l'exclusion de tout autre, car, à côté du développement de la cité de Dieu, l'auteur examine aussi celui de ce qu'il appelle la cité du monde. S'appuyant sur le passage des rétractations cité plus haut, M. Saisset affirme dans son introduction, qu'on pourrait donner au livre le titre «Des deux cités.» Cette objection ne me paraît pas fondée; elle provient, ce me semble, de ce que M. Saisset n'a pas compris le point de vue auquel s'est placé saint Augustin. Le titre simple *De civitate Dei*, nous permet d'entrevoir la pensée de saint Augustin ; il est parfaitement en rapport avec sa théorie du monde qui le dirige depuis le commencement jusqu'à la fin. Cette cité de Dieu est pour saint Augustin la seule chose essentielle, la seule qui existe réellement, car elle s'appuie sur Dieu, en dehors duquel il n'y a pas de réalité véritable. Tout ce qui n'appartient pas à la cité de Dieu ne sert qu'à en faire ressortir la grandeur et la beauté, n'a pas de réalité en soi, et n'existe que pour en être le serviteur et en favoriser le développement. Quant à la grande irrégularité qui existe dans le plan de l'ouvrage, à ces digressions nombreuses à travers lesquelles on a de la peine à reconnaître l'unité d'origine, à ces répétitions fréquentes, ce sont des défauts extérieurs suffisamment expliqués par la manière dont saint Augustin a écrit son livre. Il consacra son temps et ses forces à son œuvre, mais en

publia les différentes parties à mesure qu'il les terminait. De là cette forme inégale ; on le sent parfaitement, c'est une œuvre à laquelle manquait le dernier coup de lime qui donne le poli et la perfection de la forme que nous regrettons chez saint Augustin. Mais, c'est grâce à cette imperfection même, que cet esprit à la fois si ardent et si profond se révèle à nous dans toute son originalité. On se trouve dans le voisinage immédiat de saint Augustin, son âme se déploie tout entière devant nous, elle s'abandonne sans retenue à ses sentiments, ce qu'elle n'aurait jamais pu faire à un tel degré si la *Cité de Dieu* était une œuvre écrite à loisir dans le calme de la tranquillité, et si saint Augustin lui avait donné une forme artistique et bien arrondie. Saint Augustin veut montrer la nullité du culte païen et repousser ainsi toutes les attaques dirigées contre le christianisme au point de vue de ce culte; il prouvera, en second lieu, la légitimité de cette puissance nouvelle pour les adorateurs des faux dieux. D'après les indications de l'auteur lui-même, la cité de Dieu se divise naturellement en deux parties. Dans les dix premiers livres, saint Augustin répond aux diverses accusations dirigées contre le christianisme par les païens ; il réfute l'un après l'autre tous les arguments produits en faveur du maintien de la religion païenne.

Les douze derniers livres forment la partie positive de l'ouvrage; ils démontrent la légitimité du christianisme par la théorie et par l'histoire, et contiennent une recherche sur la valeur intrinsèque du paganisme opposé au christianisme. Dans cette partie de la *Cité de Dieu*, saint Augustin raconte la formation et le développement des deux états, et montre quel en est le but final. Cette

subdivision, donnée par la nature du sujet, n'est pas rigoureusement observée; l'auteur se permet des transpositions nombreuses, et bien des pages de la première partie doivent être rejetées dans la seconde pour être véritablement à leur place et *vice versa*. En se plaçant, dans ses réfutations, sur un terrain théologique et dogmatique, saint Augustin rendait ces transpositions inévitables; il ne pouvait pas, en effet, combattre ses adversaires sans en appeler aux principes au nom desquels il faisait la guerre au paganisme; il devait exposer ces principes, les démontrer en partie dès le commencement, et nous réserver exclusivement cette tâche pour la seconde partie de son ouvrage. D'après les indications de saint Augustin, ces deux parties principales se subdivisent de la manière suivante :

La première partie contient deux subdivisions. L'auteur réfutant les prétentions de ses adversaires, démontre l'inutilité du culte païen, 1° pour cette vie, 2° pour la vie future.

La seconde partie contient trois subdivisions qui exposent réciproquement l'origine et la formation, le développement et la fin des deux cités. — Cette division repose plutôt sur la forme et la disposition extérieure du livre : nous la conserverons dans la mesure que nous croirons nécessaire à la clarté de ce travail, et en tant qu'elle contribuera à éviter des malentendus. — Il est en général très-difficile d'établir une division fondamentale et systématique de la Cité de Dieu. Saint Augustin ne s'est pas astreint à un plan rigoureux, comme l'aurait fait un moderne. Il engage des discussions sur tous les sujets qui se présentent, n'importe dans quel ordre; un mot le

lance dans des voies toutes nouvelles, en lui montrant des ennemis nouveaux : puis il revient à l'endroit où il s'est interrompu, se laisse détourner une seconde fois et ainsi de suite jusqu'au bout : aucun adversaire ne lui échappe ; il les accable tous sous les coups de sa dialectique pénétrante, et cependant il ne manque pas le but qu'il veut atteindre.

Si nous avons bien saisi l'idée fondamentale qui traverse l'œuvre de saint Augustin comme un fil rouge, le contenu de la cité de Dieu serait en résumé le suivant : le paganisme s'est montré impuissant sous tous les rapports : il ne peut ni protéger contre le malheur dans cette vie, ni donner le bonheur pour la vie future, et cependant il existe, il vit dans bien des âmes, il est une puissance. Mais quelle en est la source? — Quelle en est la valeur? — Le paganisme, répond saint Augustin, est la puissance des ténèbres, il est la tendance des esprits s'éloignant de Dieu, revenant à eux-mêmes, et s'affirmant par la négation de Dieu. Tout progrès dans cette tendance doit donc être un pas de plus vers la ruine et la décomposition. Mais en face de cette puissance qui se détruit et se dévore, pour ainsi dire, elle-même s'élève le christianisme, le principe conservateur, la tendance opposée, celle qui ramène à Dieu. Telles sont les idées fondamentales de la cité de Dieu; autour d'elles se groupe l'œuvre tout entière, sans ordre, sans régularité, il est vrai; l'ensemble nous permet toutefois d'établir une division en deux parties qui ne fait pas violence à la matière, et nous permettra d'examiner de plus près, dans ce travail, le contenu du livre de saint Augustin :

I. Impuissance du polythéisme aussi bien par rapport

à la vie extérieure, que par rapport à la vie intérieure.

II. Recherche historique et philosophique sur la valeur et la signification du polythéisme et du christianisme.

§ 2.

Le but de saint Augustin, nous l'avons vu plus haut, était de répondre aux païens qui attribuaient au christianisme la décadence générale de l'empire et surtout le sac récent de Rome par les barbares. La nouvelle religion, disaient-ils, est cause de tous ces malheurs; car son introduction à Rome en a chassé les dieux du paganisme, les anciens protecteurs de l'empire. Comment justifier de telles accusations? Ne fallait-il pas montrer, pour leur donner la moindre apparence de fondement, que, jusqu'à l'apparition du christianisme, Rome avait toujours été préservée de calamités semblables; et, devait-on chercher la cause de cet état de décomposition générale de l'empire romain dans l'abandon dans lequel était tombé l'ancien culte, à la suite de l'apparition d'une religion nouvelle? Voilà le point de départ de saint Augustin dans sa polémique contre le culte des dieux. Les païens n'ont jamais pu prouver leurs accusations contre le christianisme; elles ne reposent que sur l'affirmation tacite que les dieux du paganisme ont fait la grandeur et le bonheur de Rome.

Saint Augustin commence son apologie en montrant combien cette idée est fausse et erronée. L'histoire de Rome est là pour montrer jusqu'à l'évidence combien il est ridicule d'attribuer aux dieux quelqu'influence sur le bien-être matériel ou moral des hommes. Saint Augustin en appelle à tous ceux qui connaissent cette histoire,

mais qui, par haine contre le christianisme, inventent des calomnies pour séduire les masses qui suivent toujours encore l'ancien proverbe *pluvia desit, causa christiani.* «Quand donc vos dieux ont-il préservé la république des malheurs de la guerre, des malheurs plus terribles encore qu'amène la corruption des mœurs. Toute l'histoire de Rome n'est-elle point le long récit d'une suite de calamités, de guerres, les unes plus sanglantes et plus fécondes en cruautés que les autres.» Saint Augustin ne pouvait mieux faire, pour montrer le néant de toutes ces accusations, que de citer l'histoire de Rome parfaitement connue de tous les Romains éclairés, et il n'est pas avare de citations. Il nous montre les historiens et les poëtes païens eux-mêmes dépeignant la corruption des mœurs et la profonde démoralisation de la vie publique bien avant que le nom de Jésus-Christ n'ait été prononcé sur la terre, preuve évidente que les dieux romains n'ont pas pu préserver leur ville d'une foule d'influences désastreuses, soit extérieures, soit intérieures (C. II, 18). Et la corruption des mœurs n'est-elle point la cause de la chute des empires? N'est-elle point un malheur bien plus funeste que la destruction d'une cité, puisque Cicéron lui-même (C. II, 21) ne consent à donner le nom de république qu'à une association basée sur les mœurs et la justice? Rome a donc cessé d'être un état digne de ce nom longtemps avant que sa ruine intérieure ne fût devenue manifeste par la destruction extérieure de son empire. Et qu'ont fait les dieux pour arrêter cette ruine dont la prise de Rome par les barbares n'a été qu'une suite naturelle? Si les mœurs et la justice sont la base nécessaire de tout Etat bien ordonné, les dieux auxquels les païens croient

devoir attribuer le maintien et la grandeur de leur empire doivent nécessairement avoir été les plus puissants soutiens de la moralité publique; mais l'histoire nous montre qu'il n'y a pas même une seule loi émanant des dieux pour mettre un frein à la dépravation générale (II, 117, 77). Au lieu d'arrêter l'envahissement de la société romaine par l'immoralité et la corruption toujours croissantes, ils n'ont fait que pousser le peuple dans la dépravation, que l'exciter au mépris des bonnes mœurs, par des jeux et des rites obscènes où les histrions chantent en l'honneur de la Mère des Dieux des chansons dont aurait à rougir toute honnête mère de famille. Les législateurs de Rome, dit saint Augustin, ont si bien senti qu'ils ne pouvaient attendre aucun appui de la part de leurs dieux que pour donner des lois à Rome, ils ne se sont pas adressés à ces divinités qui se plaisent dans toute espèce d'impuretés, mais bien à des hommes dont ils ont étudié la sagesse en Grèce.

Dans bien des endroits de son ouvrage saint Augustin s'efforce de mettre au jour la connexion intime qui, selon lui, existe entre le polythéisme et la sensualité, car, pour lui, les anciens dieux sont plus que des êtres imaginaires inventés par des poëtes ou par des législateurs. Derrière l'Olympe du paganisme il voit une foule d'esprits impurs qui, sous une forme ou sous une autre, se font adorer par les hommes pour les détourner du seul vrai Dieu, et les précipitent par des machinations criminelles dans l'impureté et dans la corruption. Cette idée, saint Augustin la partage, du reste, avec saint Paul, et c'est elle qui prédomine dans toute son argumentation contre le polythéisme. Il ne faut donc point la perdre de vue si

l'on veut comprendre toute la portée de ses raisonnements. Ces esprits ou plutôt ces démons exercent une influence manifeste sur tout le paganisme, influence toujours funeste, car le but qu'on poursuit n'est autre que la dépravation et la corruption des hommes. De là, ce culte impur, ces rites obscènes, ces jeux célébrés en l'honneur des dieux et qui font rougir l'honnêteté. C'est ainsi que saint Augustin expliquait le fait souvent remarqué, et prouvé par toute la littérature classique, le fait d'une connexion intime entre la religion des anciens et la sensualité et l'impureté de leur civilisation. Il ne pouvait échapper à un esprit d'une telle pénétration que la religion du paganisme n'avait jamais été un levier efficace pour le relèvement moral de l'homme; bien au contraire, tout ce culte, toutes ces cérémonies et ces fêtes introduits au nom de cette religion n'avaient contribué qu'à rabaisser encore davantage le niveau de la moralité publique, et une religion qui n'a rien à faire avec la morale, une religion dont les pratiques ne font que dépraver les mœurs, ne peut être attribuée qu'à cette puissance des ténèbres qui exerce une si grande influence sur la vie morale de l'homme.

Cette absence complète d'une influence surhumaine sur l'état moral de la société antique était bien le point vulnérable du polythéisme; notre apologète l'a si bien senti qu'il y revient toujours en répétant sans cesse combien le culte des dieux a contribué à corrompre le peuple. Mais ne pouvait-on pas alléguer contre de telles accusations l'existence des mystères où les initiés, au nom de cette même religion, étaient conduits à des notions morales plus pures et plus élevées? Saint Augustin n'oublie

point de répondre à cet argument. Il veut bien admettre que les mystères ouvrent aux initiés une connaissance plus parfaite du bien et du mal, mais, dit-il, le grand soin que prennent les dieux de cacher au peuple ces doctrines plus saines, ne montre-t-il pas assez combien peu ils ont à cœur le bien véritable des masses, en cachant ce qui seul pourrait les sauver. Les dieux n'ont rien fait pour arrêter cette corruption générale des mœurs, ces maladies de l'âme qui seules sont des maux véritables; ils n'ont donné ni lois, ni préceptes, ni exemples pour arrêter ce courant qui allait entraîner avec lui toute la société antique ; bien plus ils poussaient leurs adorateurs vers l'abîme en extorquant, pour ainsi dire, du sénat romain l'établissement de ces solennités impures où leurs scandales imaginaires ou réels étaient portés en spectacle devant le peuple.

Mais si les faux dieux n'ont pas allégé le poids des maux spirituels, ont-ils peut-être préservé leurs adorateurs des maux corporels, les seuls que les idolâtres aient redoutés, tels que la faim, les maladies, la guerre, le pillage, la captivité, etc. ? S'ils l'avaient fait on s'expliquerait facilement la grande vénération que les païens ont toujours eue pour leur culte. Ici encore, saint Augustin s'en rapporte au témoignage de l'histoire. Il passe en revue toute l'histoire de Rome depuis sa fondation jusqu'aux guerres civiles ; il donne la parole à Salluste lui-même, et il trouve chez cet historien, sectateur du même culte des dieux, la preuve la plus éloquente de la vanité de la religion païenne et de l'impuissance des dieux qui se souciaient aussi peu du bien être moral que de l'aisance matérielle de leurs adorateurs.

Les dieux que Rome adore aujourd'hui, dit notre auteur, sont les mêmes qui ont abandonné Troie à ses vainqueurs (III, 3), qui ont permis l'enlèvement des Sabines, la tyrannie des Tarquins, etc. etc.

Les malheurs et les calamités, dit saint Augustin, en passant ainsi rapidement en revue toute l'histoire de Rome, semblent se multiplier avec le nombre des divinités qui prennent place au Capitole. « Et qui donc, s'écrie-t-il, attendrait du secours de ces dieux qui, de l'aveu même du poëte, ont été importés en Italie après avoir été vaincus en Asie (*victos penates*) ?

Cependant ce n'était pas tout de prouver aux païens que leurs faux dieux n'avaient jamais pu empêcher les guerres et préserver la république de toutes ces calamités que la guerre entraîne à sa suite; il fallait leur montrer que Rome ne leur était redevable ni de son bonheur ni de sa grandeur. Les adversaires de saint Augustin devaient forcément avouer que Rome avait eu beaucoup de guerres à soutenir contre l'étranger, et qu'elle avait été maintes fois déchirée par des luttes intestines ; mais ils pouvaient répondre : «au temps où le culte des faux dieux florissait dans tout son éclat, Rome a atteint l'apogée de sa puissance, elle est devenue la maîtresse du monde. » Toutefois, prouvait-on par là qu'elle l'était devenue grâce à la protection de ses dieux? Saint Augustin laisse de côté cette question; il démontre d'abord que l'étendue d'un empire n'en fait point le bonheur, il en est des empires comme des individus qui les composent : qui est-ce qui préférerait l'abondance d'un riche toujours inquiet et tourmenté de mille désirs, à la médiocrité d'un homme content de son état et jouissant

tranquillement du peu qu'il possède (IV, 3). Il va plus loin encore; un empire, soutient-il, qui ne s'agrandit que par l'injustice et la violence n'est qu'un vaste système de brigandage (*latrocinia*), il n'y a que le nom qui soit changé (IV, 4). Les passages où il développe ces idées ne sont assurément pas les moins intéressants de son ouvrage; on croirait entendre un auteur de la fin du dernier siècle.

Cependant, saint Augustin ne tient pas ses adversaires pour battus tant qu'il ne leur a présenté que des considérations philosophiques sur la légitimité d'un empire qui ne s'agrandit que par la violence et l'injustice. Il passe en revue tous les dieux dont l'imagination païenne avait peuplé le ciel depuis Jupiter jusqu'à Cardua, depuis le roi de l'Olympe jusqu'à la dernière des abstractions du culte romain, jusqu'aux divinités qui présidaient aux moindres fonctions de la vie humaine, et il n'en trouve pas une à laquelle on puisse attribuer à juste titre la grandeur romaine. Dans ces discussions, il cite les antiquités de Varron dont il nous a conservé des fragments précieux pour l'explication de bien des détails du culte païen; il relève les contradictions qui se trouvent dans cette théologie. Jupiter, que Varron appelle le souverain Dieu, est tantôt un Dieu panthéiste répandu dans tout l'univers, tantôt il est appelé une partie ou un élément de ce monde, tantôt encore c'est le roi de l'Olympe, le mari de Junon dont la vie et les scandales nous sont représentés sur le théâtre. Mais il serait beaucoup trop long de suivre saint Augustin dans tous les détails de cette argumentation, ces exemples suffisent pour caractériser sa polémique; il n'oublie rien, serre son adver-

saire de tous les côtés, et lui donne le coup de grâce en employant le sarcasme ou le jeu de mots.

Les païens eux-mêmes, continue-t-il, avaient peu de foi en la puissance de leurs dieux puisqu'ils n'osaient confier à un seul les détails les plus infimes de la vie, mais mettaient toujours les plus petites choses sous le patronage de plusieurs divinités. Ces croyances, dont Cicéron lui-même, qui fut augure, ne pouvait s'empêcher de sourire, ne peuvent donc donner aucune explication de l'agrandissement de Rome; voilà pourquoi des esprits plus sérieux ont voulu la chercher dans les décrets infaillibles du destin (*fatum*). Ici, saint Augustin avait pour adversaires tous les adeptes de l'astrologie très-accréditée à cette époque ainsi qu'aux époques postérieures. Il leur consacre des pages remarquables sous bien des rapports (V, 1-7) où son esprit, libre des vaines superstitions de son temps, se montre dans toute sa force et sa justesse. Il montre tout ce qu'il y a d'absurde dans l'opinion de ceux qui attribuent aux constellations des étoiles une influence quelconque sur la marche des choses humaines; «mais, dit-il, il y en a d'autres qui appellent destin, la prescience de l'Être suprême disposant des empires à sa volonté; nous n'entrerons point en discussion avec eux, car en admettant cette prescience, ils se placent déjà sur le terrain que nous défendons et nous ne voulons point les fatiguer par une vaine discussion de mots, puisque, pour la chose, ils sont d'accord avec nous.» Saint Augustin entre, à cette occasion, dans des développements plus détaillés sur le rapport qui existe entre la liberté de l'homme et la prescience de Dieu; nous aurons occasion de parler de cette question

plus tard, quand il s'agira de développer plus au long l'opinion de notre apologète sur l'essence même du polythéisme et du paganisme.

§ 3.

Dans la première partie de sa polémique, saint Augustin s'est efforcé, ainsi que nous l'avons vu de montrer l'impuissance des faux dieux pour tout ce qui concerne la vie présente. Mais faut-il, pour cela, abandonner leur culte? ne pourrait-il pas exercer une influence sur la vie future, sur la félicité éternelle? Saint Augustin répond à ces objections dans la seconde partie de sa polémique en prouvant que leur pouvoir et leur autorité se réduisent à rien dans la vie future comme dans la vie présente. Il n'avait eu à combattre jusqu'ici que des croyances populaires, des superstitions dont les esprits éclairés de l'antiquité païenne avaient depuis longtemps reconnu tout le ridicule. Il s'était adressé aux masses crédules ou à des conteurs de fables et de mythes; il s'attaque maintenant aux philosophes eux-mêmes, à tout ce que l'antiquité païenne avait de plus élevé et de plus noble. La philosophie, qui, bien des siècles avant l'ère chrétienne avait commencé à saper les fondements de la religion officielle était devenue un appui de l'ancien culte en donnant à tous ces mythes que le bon goût se refuse à accepter, un sens allégorique, et en enrichissant la religion du polythéisme du résultat de toutes les recherches que l'esprit humain avait faites depuis des siècles sur le domaine de la métaphysique et de la morale. Par ce moyen, la religion de la société éclairée d'alors devenait un mélange de phi-

losophie, de religion et de poésie, telle que nous la trouvons dans les systèmes néo-platoniciens et gnostiques des premiers siècles. Ces adversaires du christianisme étaient d'autant plus dangereux qu'ils mélangeaient souvent à leurs systèmes des idées empruntées à la nouvelle religion qu'ils voulaient combattre, s'accréditant par là même chez un grand nombre de personnes, déjà plus ou moins influencées par les idées nouvelles. A l'époque où écrivait saint Augustin il y avait beaucoup d'esprits sérieux qui défendaient l'ancien culte, non point parce qu'ils attribuaient à leurs dieux, une influence magique sur leur bien être matériel, mais parce qu'ils croyaient que leur félicité éternelle pourrait bien dépendre d'eux ou qu'ils pensaient en avoir besoin comme d'une espèce de médiateurs entre l'être suprême et l'âme humaine.

La seconde partie de la polémique de saint Augustin est dirigée contre ces savants défenseurs de l'ancien ordre de choses. «Auquel de vos dieux, dit-il, pensez-vous devoir être redevables de la félicité éternelle?» Varron, que Cicéron appelle «*acutissimus ac sapientissimus*» les nomme tout et donne à chacun sa place en déterminant les fonctions qu'il remplit dans la vie de l'homme, depuis le berceau jusqu'à la tombe, et il n'en cite pas un seul dont l'influence s'étende au-delà. Pour montrer tout le ridicule d'une pareille attente, saint Augustin suppose un malheureux qui, oubliant l'emploi que ces savants théologiens ont assigné à chaque divinité, s'en vient demander aux nymphes la vie éternelle; ne pourraient-elles pas lui répondre: «Crois-tu, pauvre homme, que nous disposons de la vie, nous qui ne disposons pas même de la vigne! (*vitam et vitem*)». Mais il ne se contente pas de l'ironie ou de

simples jeux de mots qui sans doute ne sont plus de notre goût; il pénètre plus au fond des choses et traite aussi la question au point de vue sérieux et scientifique. Il s'adresse de préférence à Varron qui, en cette matière, pouvait passer pour une autorité, et donne une analyse détaillée de son ouvrage principal que nous avons déjà mentionné plus haut. Quelle est la théologie de Varron? pouvons-nous y trouver quelque consolation pour la vie à venir? Saint Augustin la caractérise non comme la science de Dieu, mais comme la science d'institutions humaines. Toute cette théologie païenne ne s'occupe, en effet, que des différents rites qu'il fallait observer dans le culte; elle considère la religion comme une institution politique; et que peut-on attendre pour la vie future et pour la félicité éternelle d'une institution humaine qui ne regarde qu'à cette vie terrestre? Saint Augustin trouve déjà dans la disposition extérieure de l'ouvrage de Varron un indice sur la nature de son contenu (VI, 4). L'archéologue païen parle d'abord des différents états politiques et en second lieu seulement des diverses religions et cultes, et de tout ce qui a rapport aux Dieux (*pictor ante picturam*). Nous ne pouvons donc pas nous attendre à trouver là des explications sur la nature même des dieux; ce ne sont que des indications sur des inventions et des institutions humaines. Ce qu'on y trouve le moins c'est la connaissance de la divinité; ce qu'on y rencontre à chaque pas ce sont des produits de l'imagination et de la réflexion des hommes. Varron aura beau établir la distinction bien connue entre ce que l'on appelle la théologie fabuleuse, civile et physique. Sa disposition extérieure du livre n'en est pas moins aux yeux de saint Augustin, l'aveu tacite

de son ignorance sur la nature divine. L'apologète ne se laisse point séduire par des mots; il démontre l'identité des deux premières divisions. Ce sont les mêmes dieux, dit-il, que les poëtes chantent dans leurs vers scandaleux et que le peuple adore dans ses temples. Les esprits les plus élevés de l'antiquité tels que Sénéque et d'autres, n'ont-ils point ouvertement condamné ces fables des poëtes, et s'ils l'avaient osé, n'auraient-il pas étendu cette condamnation à toute la théologie civile (VI, 10)? Mais ce que leur raison condamne, la longue habitude les force de le maintenir, ils lui donnent un nouvel appui par une interprétation allégorique (*interpretatio physiologica*); Alors l'Olympe se transforme en une réunion de divinités allégoriques, les dieux deviennent des forces naturelles, des parties du monde ou des éléments dont se compose l'univers. Mais quoiqu'ils fassent, ils restent toujours renfermés dans les limites de ce monde et leur théologie même n'aboutit qu'à une espèce de cosmogonie ou à une explication physique de l'univers.

Un des caractères distinctifs de la polémique de saint Augustin, c'est cette marche lente et progressive qu'il observe dans tout son ouvrage. Il attaque d'abord les fortifications extérieures, s'avance peu à peu vers le centre et réunit toutes ses forces au moment de donner l'assaut au dernier boulevard du paganisme, à la philosophie de l'ancien monde. C'était, en effet, un adversaire plus terrible que la crédulité des masses, que la longue habitude de ceux qui ne pouvant se débarrasser d'un culte une fois admis, cherchaient dans un système théologique, dans une cosmogonie quelconque, un moyen de se justifier devant leur raison. Les philosophes proprement dits en-

gageaient la lutte contre la nouvelle doctrine (VIII, 1), au nom d'une doctrine même, au nom d'un système philosophique. Saint Augustin ne veut point se perdre dans le dédale de tous ces systèmes qui avaient inondé le monde de leurs erreurs et de leurs contradictions ; il n'accepte la discussion qu'avec l'école principale qui surpassa toutes les autres par la pureté et par l'élévation de ses conceptions, avec celle de Platon et de ses nombreux disciples qui, sous le nom de Néoplatoniciens, renouvelaient alors la doctrine du maître ou la défiguraient souvent par leurs rêveries bizarres et par le produit de leur imagination fantastique. Du temps de saint Augustin presque tous les penseurs étaient plus ou moins sous l'influence du platonisme dont les conceptions idéalistes les rapprochaient d'avantage du christianisme ; c'était la manifestation la plus élevée de l'esprit humain en dehors du christianisme, c'était, pour ainsi dire, le dernier mot de la philosophie ancienne. Voilà pourquoi saint Augustin s'adresse de préférence à eux ; il ne veut point perdre ses forces à combattre des systèmes délaissés dont l'impuissance à satisfaire les besoins d'une âme élevée se montrait suffisamment dans leurs conclusions et dans leurs résultats. Platon, dit saint Augustin (VIII, 4) au commencement du huitième livre dans les remarquables chapitres qui contiennent le résumé de la philosophie platonicienne, eut la gloire d'avoir porté la philosophie à sa perfection ; il l'emporte sur les autres penseurs païens dans toutes les parties de sa doctrine, en logique, en morale et en métaphysique. Supérieur à la théologie de Varron qui n'est en réalité qu'une science métaphysique et naturelle, le platonisme se rapproche le plus de la vérité ; il admet l'unité de Dieu

et ne se perd point dans un panthéisme matérialiste ; il reconnaît l'existence d'un Dieu suprême (VIII, 6) qui seul possède l'être absolu; en lui l'être et la vie, la vie et la pensée, la pensée et le bonheur sont une seule et même chose. Pour lui, vivre, penser, être heureux, c'est simplement être. Tout ce qui est, corps ou âme, n'existe qu'en tant qu'il tient l'être de celui qui est l'être absolu. Ces philosophes se sont élevés du corporel à l'incorporel, de ce qui est muable à ce qui est immuable ; ils sont parvenus jusqu'à ce point élevé où être, penser et vivre sont une seule et même chose, jusqu'à la source première de toutes les existences où toute forme individuelle est renfermée dans la forme primitive, en un mot, jusqu'à Dieu (*rerum creatarum effector, lumen cognocendarum et bonum agendarum* VIII, 9), ce Dieu, c'est le vrai, le souverain bien (VIII, 8) et la félicité de l'homme ne consiste que dans la jouissance de ce bien ; voilà le but de son existence. Il n'a été créé que pour jouir de Dieu, comme l'œil n'a été créé que pour la lumière.

Voilà en résumé les points principaux de la philosophie platonicienne que saint Augustin relève dans ces chapitres si remarquables qui ont mérité aux platoniciens le premier rang parmi les philosophes et qui les rapprochent le plus de la doctrine chrétienne ; mais cette connaissance du vrai Dieu, ces notions plus pures que celles des autres philosophes païens, saint Augustin ne croit pouvoir les expliquer que par l'influence directe ou indirecte des saintes Ecritures dont Platon peut avoir eu connaissance pendant son séjour en Egypte. S'il n'y a point vu Jérémie, dit-il, du moins il a eu ses prophéties sous les yeux. Mais quoique ces philosophes aient eu connaissance du seul

vrai Dieu, ils sont restés fidèles au polythéisme et ont même enseigné la nécessité d'un culte à rendre à des dieux inférieurs, pour obtenir la vie éternelle. Si près de la vérité, pourquoi n'ont-ils pas fait le dernier pas en ouvrant leurs yeux à la vérité complète? reconnaissant l'existence du Dieu véritable, pourquoi ne l'ont-ils pas adoré? pourquoi n'ont-ils pas embrassé le christianisme, la foi en Jésus-Christ en qui seul nous pouvons l'adorer comme il veut être adoré. Saint Augustin pense devoir attribuer ce qu'il appelle une inconséquence, à un vice de leur nature morale plutôt qu'à une erreur de leur intelligence ; il trouve l'origine de leur aveuglement dans leur orgueil qui ne leur permet point de plier le genou devant le Verbe fait homme et cet orgueil a tellement obscurci leur intelligence qu'ils ne peuvent reconnaître la vérité dont leur philosophie même les a tant rapprochés.

L'homme ne s'éloigne donc de la vérité que parce que sa nature morale est corrompue. C'est la volonté déréglée qui réagit sur l'intelligence et non l'intelligence qui détermine la volonté. Ces idées ne sont point particulières à saint Augustin, il les partage avec l'auteur de l'Epitre aux Romains et elles forment un des points principaux de sa théologie où l'on reconnaît toujours le fond éthique sous le développement dialectique.

Laissant donc de côté des points essentiels où ils sont d'accord avec le christianisme, saint Augustin se borne à attaquer cette espèce de polythéisme que les Néoplatoniciens croyaient devoir maintenir comme système de médiation entre l'Etre suprême et la créature mortelle et pécheresse. Et quelle est la nature de ces dieux créés, mais immortels, inférieurs au Dieu suprême, mais supé-

rieurs à l'homme, occupant un lieu mitoyen entre la divinité et l'humanité, entre une divinité qui ne descend point jusqu'à l'homme et l'humanité qui ne peut s'élever jusqu'à Dieu? Pour répondre à cette question, saint Augustin entre dans tous les détails de cette démonologie telle que l'avaient imaginée les Néoplatoniciens des premiers siècles et surtout Apulée.

Il dirige toute son argumentation contre la possibilité d'une telle médiation, car il ne niait point l'existence de ces divinités inférieures ou plutôt de ces démons qu'il reconnait identiques à ceux dont parle l'Evangile. Mais les platoniciens que disent-ils de ces démons? Apulée leur attribue toute espèce de passions qui rendent leur âme semblable à unemer fluctuante, et la seule supériorité qu'ils auraient sur les hommes serait un corps plus subtil et plus spirituel (aërien). Triste supériorité, dit saint Augustin, dans laquelle les égalent bien des animaux auxquels un corps plus léger et plus subtil permet également de vivre dans les airs (VIII, 15). Mais cette supériorité n'acquiert-elle pas une toute autre importance par l'immortalité que les platoniciens accordent à ces dieux? Attribuer l'immortalité, continue-t-il, à des esprits ballotés sans cesse par les passions les plus diverses, n'est-ce point ajouter à leur misère, en la rendant éternelle? Mais avons-nous besoin de médiateurs auxquels il faut accorder une misère éternelle ou bien une éternité misérable, pour qu'ils puissent tant soit peu remplir le rôle auquel nous les condamnons? Les Platoniciens placent la nécessité d'une telle médiation dans la sainteté de Dieu qui ne lui permet aucun contact avec le péché et la corruption des hommes; sa sainte nature le place tellement au-dessus

de tout ce qui est humain que pour communiquer avec lui, l'homme a besoin d'intermédiaires qui tiennent à la fois de la nature de Dieu et de celle des hommes. Mais si ces êtres intermédiaires sont tels qu'Apulée nous les décrit, on ne voit pas comment la sainteté de Dieu serait moins souillée par le commerce avec les esprits qui n'ont de de commun avec lui que l'immortalité que par celui avec les hommes. Les sages mêmes auraient honte de se laisser aller à ces passions violentes qui, de l'avis des platoniciens, tourmentent sans cesse l'âme de ces démons. Et que doit-on enfin penser de cette sainteté du Dieu suprême qui préfère abandonner les hommes à des esprits impurs plutôt que de descendre jusqu'à eux pour les élever à lui?

Avec ces réflexions nous arrivons à la fin de la première partie de l'ouvrage de saint Augustin. Il ne pouvait rentrer dans le plan du présent travail de suivre notre auteur pas à pas, de prendre chacun de ses arguments, de l'examiner de près et de lui assigner sa valeur réelle dans la polémique contre le paganisme des anciens. Ce travail nous aurait conduit beaucoup trop loin, vu que l'argumentation de saint Augustin ressemble souvent à une tactique de marches et de contremarches, dont le dédale embarrasse bien des fois le lecteur jusqu'à ce qu'il arrive enfin au point où saint Augustin force son adversaire à lui tenir tête et l'abat avec ses propres armes. Ce que nous avons dit suffira sans doute pour donner au lecteur une idée générale de la polémique de ce père de l'Eglise et le guidera en même temps dans cette partie de la cité de Dieu.

§ 4.

Mais sous les formes les plus diverses du paganisme, dans les superstitions grossières des masses aussi bien que dans les conceptions idéalistes de Platon et des néo-platoniciens, saint Augustin reconnaît une même tendance, un même esprit. Comment se fait-il, demande saint-Augustin, que le culte de ces Dieux sans nombre, impuissants sous tous les rapports (l'histoire est là pour le prouver et les historiens païens eux-mêmes n'ont pu se le cacher), se soit maintenu pendant des siècles et qu'il se maintienne encore malgré les grands progrès de la religion nouvelle? Si le seul appui du polythéisme se trouvait dans la foi populaire ou dans la superstition des masses, la philosophie n'en aurait-elle point amené la ruine? Elle avait ébranlé la foi du peuple en remplaçant ces notions, souvent grossières et matérialistes par des conceptions plus pures et plus élevées, mais elle s'était montrée impuissante à délivrer l'esprit humain de ce polythéisme qui pesait encore lourdement sur la société. Platon lui-même, et surtout les néoplatoniciens tels qu'Apulée, Plotin et Porphyre s'en étaient si peu affranchis, qu'ils lui donnèrent un nouvel appui en créant ce vaste système de démons et d'êtres intermédiaires. De semblables réflexions amenèrent saint Augustin à se demander quel était le véritable appui du culte polythéiste. Un culte qui prêtait une telle résistance aux idées nouvelles, devait avoir des racines bien profondes dans l'âme humaine et ne pouvait s'expliquer par le fait accidentel et passager de la superstition populaire et de la politique d'un législateur. Saint

Augustin en trouve l'explication dans la nature humaine ; il reconnaît une connexion intime entre le polythéisme et toute une tendance de l'esprit humain ; et les formes les plus diverses du paganisme n'en sont qu'une manifestation éclatante. Tout le paganisme doit être ramené à un seul principe qui en explique à la fois la nature la plus intime et cette résistance énergique et tenace aux nouveaux principes.

Nous voici arrivés à la seconde partie de notre travail, où nous tâcherons d'exposer les principes théoriques de l'apologie de saint Augustin, contenus dans les dix derniers livres de son ouvrage. Après avoir montré l'insoutenabilité de tous ces arguments que la foi populaire ou la philosophie peuvent produire en faveur du polythéisme, l'auteur fait un dernier pas en avant et s'attaque à l'essence même du paganisme, le juge dans sa nature même et lui assigne sa véritable place vis-à-vis du christianisme. Embrassant d'un seul coup d'œil tous les peuples de l'antiquité, leurs diverses manières d'agir, de penser et de vivre, saint Augustin s'efforce de montrer le caractère commun de toutes ces civilisations en apparence si différentes. Ce qu'il trouve au fond de toutes ces manifestations, c'est l'égoïsme, l'amour de soi (*amor sui*, *Selbstsucht*) ; l'égoïsme est l'essence même du paganisme, il s'y montre sous toutes ses formes et dans un développement progressif. Cet égoïsme, c'est l'homme se séparant de son Dieu, se cherchant en dehors de lui et sans lui. Se dégager de tous les liens qui le rattachent à Dieu, ne vivre que pour soi dans un affranchissement et dans une liberté complète de toute dépendance de l'Être suprême, voilà le

principe du paganisme, principe qui doit nécessairement porter en lui-même le germe de sa destruction. Partout où il se manifeste, il ne fait, en dernier lieu, que conduire de la vie à la mort, de l'être au non-être (*vom Seyn zum Nichtseyn*). Ce principe détermine les différentes tendances de l'esprit humain telles qu'elles se montrent dans le paganisme : elles ne sont donc que les différentes formes d'une seule et même tendance, de cet égoïsme qui place le moi individuel au-dessus de tout, s'affirme soi-même dans la négation de Dieu, mais par cela même s'avance à pas rapides vers la mort et vers le néant. Saint Augustin trouve dans l'histoire romaine une preuve suffisante de son opinion. Toutes ces guerres, toutes ces divisions intestines, toutes ces calamités publiques et privées qui n'ont cessé d'accabler la république, sont la suite de ce principe égoïste et subversif qui se trouve au fond de toute cette direction de l'esprit humain, appelée paganisme, aussi bien dans la vie privée que dans la vie publique et politique de l'ancienne société. Si les formes sont différentes, le fond est partout le même; les vices et les vertus des anciens (*splendida vitia*) n'ont qu'un seul et même principe, un amour excessif de soi, dont le dernier but est d'élever l'individu à la toute-puissance. Dans le fratricide de Romulus, il voit un type prophétique pour toute l'histoire de Rome. Ce meurtre, placé à l'entrée même de l'histoire nous en montre tout le caractère : c'est l'histoire de l'égoïsme même, qui, se dégageant de toute entrave, écrase et anéantit ce qui lui résiste, pour atteindre son idéal en Jules-César qui monte au Capitole, ayant à ses pieds le monde entier.

Mais il ne suffisait pas de dévoiler et d'exposer aux

yeux de ses adversaires tout ce qu'il y avait d'irreligieux et de subversif dans le paganisme. En déclarant contre les philosophes païens, dont la presque totalité admettait une matière coéternelle à Dieu, en déclarant, dis-je, que Dieu était la source absolue de tout être et qu'en dehors de lui rien n'existait réellement, saint Augustin provoquait l'objection que la causalité absolue d'un Dieu souverainement bon et saint ne se comportait point avec la présence du mal si profondément enraciné dans le cœur humain. En face de ce problème de l'origine du mal que l'esprit philosophique de tous les siècles aborde et résout différemment, saint Augustin pouvait d'autant moins le négliger, qu'il importait avant tout à un apologiste du christianisme, de déterminer aussi clairement que possible, l'idée de la sainteté de Dieu vis-à-vis de l'humanité pécheresse.

Dieu est le bien absolu ; tout ce qu'il crée est nécessairement bon. L'origine du mal ne peut donc être cherchée en Dieu, il faut la chercher ailleurs. Mais comme tout ce qui est en dehors de Dieu a été créé par lui, l'origine du mal doit se trouver dans la créature même. Considérant les diverses créatures, nous y découvrons un ordre parfait, depuis la pierre insensible jusqu'à ces êtres supérieurs, hommes ou anges appelés avec le verbe éternel à participer aux dons les plus élevés du créateur. Toutes ces créatures forment ensemble un tout harmonieux où chaque être occupe la place qui lui a été assignée par Dieu et contribue pour sa part à la beauté de l'ensemble.

Il est clair qu'on ne peut trouver la source du mal dans ces créatures inférieures, dans les pierres qui n'ont que l'être sans avoir la vie, ni dans les plantes qui n'ont que

la vie sans avoir le sentiment, ni enfin, dans les animaux qui ont la vie et le sentiment, mais qui sont dépourvus d'intelligence (XII, 4-5). Toutes ces créatures occupent dans l'œuvre de Dieu la place que le créateur leur a assignée. Ce qui peut sembler un mal en elles, ne l'est qu'en apparence ou par rapport à l'homme qui, placé lui-même dans cette vaste hiérarchie, n'en juge que les parties sans pouvoir embrasser la beauté de l'ensemble. Ce qui paraît un mal à l'homme est un élément nécessaire à l'harmonie du tout.

Le mal ne peut donc provenir que de ces êtres doués de raison et d'une volonté libre, et c'est précisément dans le mauvais usage qu'ils firent de cette liberté que se trouve la source du mal, qui n'est dès lors que la volonté prenant une fausse direction. C'est la volonté libre qui se détache de l'Être souverain pour se détourner vers ce qui a moins d'être; non pas que le mal soit une négation partielle de l'être mais il consiste dans ce mouvement de la volonté qui préfère à l'Être souverain ce qui lui est inférieur.

Demandera-t-on la cause efficiente de cette mauvaise volonté? il n'y en a pas, puisque c'est elle qui fait le mal. La mauvaise volonté est seule la cause d'une mauvaise action, mais cette mauvaise volonté elle-même n'a pas de cause (XII, 6), car si elle en avait une, cette cause, à son tour, devrait avoir une volonté ou ne pas en avoir; dans le premier cas, cette volonté sera bonne, car alors la bonne volonté serait cause du péché, ce qui serait monstrueux; est-elle mauvaise, je demande alors quelle est la cause de la première volonté mauvaise, qui nécessairement a sa cause en elle-même. Nous voyons donc que le

mal n'a point d'autre cause que la mauvaise volonté ; il n'existe point par lui-même, il n'est pas un fait réel et positif, il n'est que la corruption de la nature et ne peut donc exister en dehors de cette nature.

Pour résoudre complétement le problème du mal et sauver la théodicée de saint Augustin, il faut répondre à une dernière question. Cette liberté n'est-elle point une limitation partielle de la toute puissence divine ? et quel est le rapport qui existe entre le libre arbitre et la prescience de Dieu ? Dieu, répond saint Augustin, a prévu le mal et ne l'a pas empêché ; il voulait donné la liberté à tous les êtres doués de raison et d'intelligence, et cette liberté ne peut être en contradiction avec sa toute puissance, puisque c'est Lui qui l'a voulue et l'a établie : la volonté humaine est contenue dans la volonté de Dieu comme le rayon dans le cercle. Dieu a prévu que l'homme ferait un mauvais usage de cette liberté et il ne l'en a pas empêché, puisque le mal lui-même ne peut nuire à l'ordre et à la beauté de l'univers. L'homme ne se soustrait jamais complétement à la loi de Dieu ; il est puni et cette punition peut être appelée un bien, en tant qu'elle est la manifestation de la justice divine. Les ombres dans un tableau n'en font ressortir que davantage les couleurs : il en est de même du mal dans l'ensemble de l'organisme du monde ; loin d'en détruire l'harmonie, il ne peut pas même obscurcir la beauté de l'œuvre de Dieu. Saint Augustin paraît avoir donné une grande importance à cette théorie ; il pensait pouvoir échapper à la nécessité d'admettre un rétablissement final, notion dont Origène et d'autres Pères croyaient avoir besoin pour tirer les dernières conséquences de leur théodicée.

Il résulte de tout ce qui précède que l'orgueil et l'égoïsme sont le péché primitif, le péché par excellence. Le mal n'est plus un fait isolé et sans rapport avec ce qui suit ou ce qui précède. C'est un mouvement dans une fausse direction communiqué une fois pour toutes à la volonté et doit donc nécessairement produire dans la vie et dans l'histoire un système de faits et d'actions qui représente les différentes phases d'un seul et même développement progressif.

§ 5.

Mais ce principe subversif et hostile à Dieu comment est-il entré dans l'histoire et comment s'y est-il manifesté? Saint Augustin consacre à ces deux questions les douze derniers livres de son travail. C'est une philosophie de l'histoire que nous y trouvons exposée, embrassant, dans un même système, le ciel et la terre, les anges et les hommes, et montrant l'origine, le développement et la fin dernière de cet égoïsme.

Cependant ce mouvement contraire à Dieu n'est point le seul facteur dans l'histoire. A côté de cette tendance qui s'affirme dans la négation de Dieu et marche à grands pas à sa propre ruine, il y a une autre tendance, un mouvement opposé qui ramène à Dieu, à l'être et à la vie. Cette dernière action se manifeste, comme la première, sous des formes différentes, mais elle arrive à sa véritable expression dans le christianisme, principe régénérateur et sauveur autant que l'autre est destructeur et subversif. Saint Augustin n'a plus à combattre le polythéisme, il s'agit de justifier la religion nouvelle dans l'histoire et dans

la raison, dans son principe et dans ses diverses manifestations. A cet effet, il nous retrace à grands traits l'histoire universelle qui se résume en deux mots : l'amour de Dieu et l'amour de soi. Mais les acteurs de ce grand drame ne sont pas seulement les hommes, ce sont aussi les anges et les démons, car le monde invisible est entraîné par le même mouvement que le monde visible et tous deux tendent vers le même but. Ce mouvement est un, en ce qu'il aboutit en dernier lieu à la glorification de l'Être suprême, mais il est double pour l'être relatif puisqu'il doit amener les uns à la vie éternelle et les autres à la mort éternelle. Ce dualisme se montre dès l'origine dans deux courants contraires qui traversent toute l'histoire. Etudions d'abord l'histoire proprement dite, celle de l'humanité. Dieu créa un premier couple qui devint la souche de toute l'humanité. Il accorda au premier homme la liberté de rester en communion avec son Dieu pour qui il avait été créé, ou de se détacher de son Créateur, et de briser cette communion. Il lui accorda, selon l'expression de saint Augustin, la faculté de pouvoir ne pas pécher (*posse non peccare*). Mais le premier homme tomba par orgueil ; il voulut être comme Dieu (XIII, 12-13). Le péché d'Adam eut pour châtiment la mort dont la dernière conséquence est la séparation de Dieu d'avec l'âme humaine. La suite immédiate de cette chute fut la révolte de la chair contre l'esprit qui conduit à la première mort où l'âme se sépare du corps ; la seconde mort commence au moment où Dieu se sépare de l'âme pour la laisser dans un abandon complet et éternel. Mais le péché du premier homme n'est point un fait isolé qui ne devait avoir des suites fatales que pour son auteur. Adam était

le représentant de toute une race, le type de l'humanité entière; il n'était pas seulement le premier d'une suite d'individus qui devaient venir après lui, il était le prototype de tout le genre humain. «Nous étions tous en lui lorsque nous n'étions tous que lui, dit saint Augustin» (XIII, 14). Il portait en lui le germe de tous ceux qui devaient naître après lui, et dès lors les suites de son action ne devaient point retomber sur lui seul, mais sur tous ceux dont il était le représentant. Déchu librement, il entraîna toute l'humanité après lui, et devint le père d'une race déchue. Mais Dieu qui a prévu cette dépravation générale a prédestiné à la vie quelques hommes que sa grâce devait arracher à la mort universelle (XII, 29). Son jugement secret, mais toujours juste, condamne les uns à la damnation et à la mort, et accorde aux autres la vie éternelle, et cette grâce de Dieu est aussi peu injuste que sa justice n'est cruelle, car le psalmiste a dit: Toutes les voies de l'Eternel ne sont que grâce et vérité (Ps. XXV, 10). et ce n'est qu'en considération de cette grâce qu'il a pu permettre le péché, puisque sa miséricorde, tout aussi bien que sa justice, devait se manifesler dans tout son éclat.

Mais si toute cette race déchue et corrompue dès son origine est condamnée en principe, le salut ne peut venir de l'homme, il ne peut résulter de cette tendance qui conduit l'humanité de la vie à la mort. Dieu doit donc être le premier et le seul moteur de ce nouveau mouvement qui doit sauver l'homme. Le *Logos*, le Fils de Dieu fait homme, intervient comme médiateur entre le juste courroux de Dieu et l'humanité pécheresse. Jésus-Christ est le centre de l'histoire, placé sur la limite de deux épo-

ques dont l'une est marquée par la préparation à son avènement et l'autre par la propagation de son règne.

Entrons ici dans quelques détails. Adam étant le représentant de toute l'humanité, la renfermait pour ainsi dire toute en lui, et renfermait aussi en lui la source de ces deux courants qui devaient traverser toute l'histoire. Ces deux courants deviennent déjà visibles dans l'histoire de ses deux fils, les représentants de deux communautés dont les membres respectifs sont unis dans les mêmes aspirations. Cette union est intime, mystique ; elle est si étroite que ces deux communautés sont pour saint Augustin comme deux empires, deux états dont chacun a sa loi qui le régit ; cette loi qui est la vie de ces deux organismes n'est autre que la loi de l'amour ; mais pour chacune des deux cités c'est un amour différent. De là, ces différences que l'on remarque dans tout leur développement et qui se maintiennent jusqu'à leur fin dernière (*fuerunt civitates duæ amores duo*). L'amour de Dieu et l'amour de soi voilà l'expression que saint Augustin donne à ces deux lois qui régissent ces deux cités, dont l'une est la cité du monde et l'autre la cité de Dieu. Celle-ci comprend tous les vrais serviteurs de Dieu ; celle-là, tous deux qui n'honorent pas le vrai Dieu, ou ne l'honorent point comme il veut être honoré. Ces deux cités n'étant point des communautés extérieures et visibles les membres de l'une paraissent souvent mêlés aux membres de l'autre ; il n'y a point dans ce monde de ligne de démarcation reconnaissable à l'intelligence humaine ; une communion intime et mystique unit les différents membres et elle ne sera manifeste qu'au jour du jugement. Mais l'origine de ces deux cités

remonte plus haut qu'à la chute d'Adam ; le drame raconté dans le troisième chapitre de la Genèse, eut dans le ciel un prologue, dont les acteurs ne furent pas des hommes, mais des anges.

La chute de l'homme a été précédée de celle des anges, car l'homme n'est point lé seul être spirituel ; au-dessus de lui, il y a une hiérarchie d'anges et d'archanges, esprits finis et créés par Dieu, mais supérieurs à l'homme puisqu'ils jouissent de la présence immédiate de Dieu. C'est la chute de Satan et de ses anges prévaricateurs qui a causé la chute de l'homme. Qu'on nous permette d'entrer ici dans quelques détails sur la théorie des anges de saint Augustin, basée sur les Saintes-Ecritures. Elle nous montre la riche imagination de notre apologète en même temps qu'elle nous donne une idée de sa méthode exégétique. Saint Augustin croit pouvoir admettre (XI, 11) que la lumière dont parle la Genèse représente ces esprits lumineux, qui, affranchis de toute entrave du corps et des sens ne sont que lumière, bonté, intelligence, amour (XII, 9). On peut d'autant plus les comprendre sous ce nom que l'apôtre appelle même les élus «enfants de la lumière» (1 Thess. V, 5). Ils n'apprennent pas à connaître Dieu par des paroles sensibles, mais par la présence même de la parole immuable de la vérité, par le Verbe, fils unique de Dieu ; ils connaissent le Verbe, et son Père et le Saint-Esprit, et ils les connaissent plus clairement que nous ne nous connaissons nous-mêmes. C'est encore ainsi qu'ils connaissent les créatures, non en elles-mêmes, mais ils les voient dans la sagesse de Dieu ; ils se connaissent donc mieux en Dieu qu'en eux-mêmes, quoique cette dernière connaissance leur appar-

tienne aussi. Ces anges ont été les témoins de la création proprement dite, de l'œuvre des six jours, et de ces alternatives de matin et de soir dont il est question dans le premier chapitre de la Genèse. Cependant ces alternatives ne se rapportent pas, d'après saint Augustin, à la succession de la nuit et du jour, mais aux anges dont l'éclat et la splendeur s'obcurcissent et s'éclaircissent suivant qu'ils regardaient les créatures en elles-mêmes ou qu'ils les contemplaient dans la sagesse de Dieu.

Mais ces anges que Dieu avait créés sages et heureux ne sont pas tous restés dans leur état primitif. Quelques-uns n'ont pas voulu rapporter leur grandeur à Dieu, en se donnant complétement à celui qui les avait fait sortir du néant ; ils lui ont préféré ce qui a moins d'être et ainsi ils sont tombés dans un état inférieur à leur état primitif. On le voit, la chute des anges est semblable, sous tous les rapports, à celle des hommes; c'est le même égoïsme, la même *superbia*, qui a corrompu leur volonté; mais il n'y a pas seulement des rapports de similitude entre la chute des anges prévaricateurs et la chute de l'homme, il y a encore un rapport de cause à effet. Satan, le prince des anges déchus a été le tentateur du premier homme; cette tentation n'a point fait violence à la liberté humaine. L'homme avait la faculté de pouvoir ne pas pécher (*posse non peccare*) ; il pouvait résister à la tentation ; mais il a fait le premier pas ; il s'est donné lui-même au tentateur et depuis lors il y a communion entre les esprits malins et les hommes que la grâce n'a point prédestinés au salut, ils forment ensemble un seul et même empire et une même cité. De même que les démons et les hommes méchants, étroitement unis les uns

aux autres par la communauté de sentiments et d'aspirations, ne forment qu'un seul et même état, la cité du monde, de même, les anges et les hommes bons, unis par un même amour constituent la cité de Dieu. Ces deux états ont chacun leur principe, foncièrement différent l'un de l'autre, car ils sont les deux manifestations opposées de l'amour, de l'amour de l'égoïsme et de l'amour de Dieu.

Après la chute des anges dont saint Augustin ne pouvait déterminer l'époque, Dieu sépara la lumière des ténèbres, c'est-à-dire les mauvais anges de ceux qui étaient restés fidèles; c'est ainsi que ce Père de l'Eglise croit devoir interpréter ce passage de la Genèse. Séparés de ces derniers, les mauvais anges, les démons dont parle l'Ecriture règnent dans les airs, détournent de Dieu l'homme déchu de sa royauté primitive et tombé entre leurs mains, et tâchent par toutes sortes de prodiges ou de miracles magiques de se faire adorer eu-mêmes en faisant adorer des hommes morts, des animaux ou des forces naturelles. Tout le culte polythéiste est donc le culte d'esprits malins, d'anges prévaricateurs, dont l'homme est devenu tributaire par le péché. Saint Augustin leur attribue une influence positive sur le monde; la cité de Dieu même, dans ce monde, ne peut échapper à leurs attaques incessantes, mais Dieu ne l'abandonne à l'influence de ces démons que pour en rehausser la splendeur, pour accomplir le nombre de ses martyrs. Voilà, en quelques mots, ce que saint Augustin dit sur les anges et sur la chute des démons. — Mais ce drame immense qui a pour acteurs toutes les existences spirituelles et dont le commencement et la fin se trouvent bien au delà des limites du

monde actuel n'est point une pure rêverie, le produit d'une imagination exaltée. Où est la preuve de cette théorie sur les anges et les démons auxquels saint Augustin attribue une si grande influence sur le monde actuel? A-t-elle donc plus de fondement que cette démonologie aventureuse des néo-platoniciens combattue par notre apologète? De telles objections auraient sans doute aujourd'hui une toute autre importance qu'elles n'en avaient du temps de saint Augustin, époque à laquelle personne ne doutait de l'existence possible d'un monde d'esprits invisibles agissant sur le monde visible. Elles ne pouvaient cependant pas être négligées dans une apologie qui voulait prouver le caractère divin et essentiellement providentiel du christianisme et de la doctrine de l'Eglise. C'est pour cela que saint Augustin se hâte de donner à son système une base plus solide que l'imagination et la raison humaine; il le déclare vrai, au nom d'une autorité supérieure, au nom de la parole de Dieu révélée dans les Saintes-Ecritures. A toute objection faite à son système, il répond par le dogme de l'inspiration divine de la Bible, inspiration qu'il considère comme littérale. La création, la chute des anges et tous ces événements qu'aucun témoin oculaire ne peut avoir racontés, les livres canoniques de l'Ancien Testament nous en donnent le récit. La sagesse éternelle (Sap. VII, 17) par laquelle toute chose a été créée, dit-il, nous a raconté tout ces faits par la bouche des prophètes et des apôtres. C'est elle qui pénètre les âmes des saints et en fait des amis et des prophètes de Dieu; il leur raconte ses œuvres intérieurement et sans bruit, et nous devons d'autant plus en croire ces hommes que le même esprit qui leur a révélé ces choses

leur a fait prédire aussi tant de siècles à l'avance que nous y ajouterions foi. Saint Augustin s'en rapporte donc toujours à l'Ecriture. Même la version des LXX a pour lui une valeur canonique, et les difficultés qui résultent de la différence entre le texte hébreu et la version grecque, il croit pouvoir les résoudre en disant que le même esprit qui a inspiré les Saintes-Ecritures a pu aussi les traduire et les interpréter. C'est dans l'Ecriture-Sainte aussi que saint Augustin trouve les principes qui le guident dans son exposé philosophique de l'histoire. Cette histoire se présente à lui comme une suite de faits enchaînés les uns aux autres, comme un développement progressif et réel, je dirais presque, comme la biographie d'un grand individu ou plutôt de deux individus, car elle se divise comme nous l'avons vu plus haut, pour former l'histoire de deux cités qui commencent à la naissance des premiers hommes pour ne finir qu'au jour où les derniers auront cessé d'exister.

§ 6.

Caïn est le premier représentant de la cité du monde que saint Augustin appelle aussi la cité terrestre. Les membres de cette cité mettent toute leur félicité dans la possession des biens de ce monde ; c'est pour acquérir ces biens qu'ils entreprennent de grandes guerres ; s'ils aiment quelquefois la paix, c'est qu'elle leur assure la possession tranquille de ces biens dont ils veulent jouir sans partage. Saint Augustin trouve déjà ces traits caractéristiques chez les premiers représentants de cette cité. Caïn, qui signifie possession, construit la première ville, car les enfants de ce monde cherchent une cité durable ici-

bas, tandis que les enfants de Dieu ont leur cité au ciel et ne sont que passagers sur cette terre. Caïn tue son frère, car la fondation de la cité du monde devait être souillée par le sang et la suite de l'histoire n'a jamais démenti cette origine sanglante. (Le meurtre de Caïn est le type de cet autre fratricide qui fonda le plus puissant empire de ce monde). Nemrod continue l'œuvre de Caïn, la tour de Babel et le déluge finissent la première période de cette histoire.

Après le déluge la cité du monde se divise en différents petits Etats. se faisant la guerre jusqu'à leur fusion complète en deux Etats principaux. Sous l'empire de Babylone et de Rome la cité du monde a atteint l'apogée de sa grandeur et de sa puissance. Babylone s'est élevée la première ; elle a été le précurseur de Rome fondée pour devenir la Babylone de l'Occident. Saint Augustin ne fait que mentionner les autres Etats ; il nomme les Sicyoniens, les Argiens et les Athéniens, mais il ne les regarde que comme des appendices à l'histoire de ces deux grands empires. Soumettant une province après l'autre, faisant conquête sur conquête, Rome atteint une grandeur démesurée, et quand la passion qui la pousse ne trouve plus d'aliments au dehors, elle tourne ses armes contre elle-même et se déchire ses propres entrailles. Ce désir insatiable de gloire et de puissance qui leur faisait entreprendre toutes ces guerres injustes, dominait le cœur des Romains et étouffait tout autre désir légitime. Pour satisfaire cette passion ils ont même fait preuve de courage et de continence, de tempérance et de sobriété; mais ces vertus étaient plus apparentes que réelles. Cependant ce furent elles ou plutôt ce fut la justice divine

qui, leur devant une récompense, aida Rome dans l'agrandissement de son pouvoir et lui donna cet immense empire qu'elle conquit dans la suite des siècles. Les Romains, dit saint Augustin, étaient bons, autant que pouvaient l'être des membres de la cité du monde, mais leurs vertus étaient terrestres et Dieu qui ne pouvait, par conséquent, leur accorder une récompense éternelle, leur donne aussi des biens terrestres. Nous avons cru devoir choisir parmi beaucoup d'autres, et citer cette explication originale de la grandeur romaine. La Providence, dit saint Augustin, voulait atteindre un but pédagogique en permettant l'établissement de ce puissant empire. Après que les royaumes d'Orient eurent brillé sur la terre pendant une longue série d'années, Dieu voulut que l'empire d'Occident qui était le dernier dans l'ordre des temps devînt le premier de tous par sa grandeur et son étendue, puisqu'il avait le dessein de s'en servir pour châtier un grand nombre de peuples, et pour servir de modèle à ses élus qui devaient apprendre des Romains, toujours prêts à se sacrifier pour leur patrie, ce même dévouement à la patrie éternelle. Quoiqu'il en soit, c'est toujours Dieu qui est le dispensateur de la puissance et du pouvoir, et il n'en fait nullement un privilége de la cité du monde seule, ce que nous prouve l'histoire d'Israël et des empereurs chrétiens.

A côté de la cité du monde grandissant dans le cours de l'histoire, comme un fleuve qui entraînerait avec lui la plus grande partie de l'humanité, nous voyons la marche lente et presque imperceptible de la cité de Dieu dans ce monde. C'est le fil rouge qui, sans interruption, traverse toute l'histoire, car la cité de Dieu a toujours

eu, dit saint Augustin, des représentants sur la terre. L'humanité tout entière est bien corrompue et condamnée par la chute des proto-plastes ; elle est tombée dans un abîme aux profondeurs infinies dont elle ne peut sortir elle-même, mais une main puissante l'en a tirée, le créateur de l'humanité en a aussi été le sauveur ; le miracle de l'amour s'est accompli, le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous. Homme et Dieu tout à la fois, il est la voie du salut et ramène à Dieu l'humanité régénérée. Jésus-Christ est la raison d'être de l'histoire. Toute la période qui précède sa naissance n'est qu'une préparation à sa venue.

Elle est riche en types prophétiques qui devaient l'annoncer; elle est pleine de mystères sans nombres qui n'ont reçu d'explication que par sa venue. Dans le monde païen même, dit-il, se sont élévées des voix qui ont annoncé le sauveur; il rappelle les sibylles qu'il n'hésite pas à ranger parmi les membres de la cité de Dieu, prouvant, par l'exemple de Job, que cette cité n'a jamais été renfermée dans les limites étroites du peuple d'Israël. Saint Augustin partage donc l'histoire de la *Cité de Dieu* en deux périodes, l'une de préparation à la venue du règne de Jésus-Christ, l'autre de propagation de ce règne. La première se subdivise en deux autres autres, il y en aurait donc en tout trois. De ces trois, la première est celle qui précède la législation de Moïse, époque où la cité de Dieu n'a pas encore à lutter contre les envahissements de la cité du monde. La seconde va de Moïse à Jésus-Christ, c'est une période pleine de luttes, que la victoire vient couronner. La dernière période enfin commence à Jésus-Christ et s'étend jusqu'à la fin de toute

l'histoire ; c'est l'époque de la grâce, une époque de combats dont la Cité de Dieu sortira triomphante.

Voilà les trois périodes distinctes qui marquent les trois grands moments du développement historique de la Cité de Dieu. Avant d'entrer dans de plus amples détails sur cette partie intéressante de notre livre, nous remarquerons qu'outre la division en trois périodes saint Augustin en admet encore une autre en six périodes, correspondant aux différents âges de la vie humaine.

La Cité de Dieu comprend tous les êtres doués de raison qui, animés d'un amour véritable pour Dieu, ne cherchent qu'en lui seul la vie et le bonheur, la joie et la félicité. Cette cité n'existe en réalité que dans le ciel où les anges ravis jouissent d'une félicité éternelle dans la contemplation immédiate de l'Etre suprême. Mais elle est entrée avec l'homme dans une période de luttes et de combats, de travaux et de peines qui ne finiront qu'au jour ou paraîtra le sabbat éternel.

Abel est le premier représentant de cette cité sur la terre ; il est né après son frère Caïn, car l'homme charnel précède l'homme spirituel (XV, 1). Jusqu'à Noë la Cité de Dieu a différents représentants sur la terre ; avec lui se termine cette période, période de l'enfance (*infantia*) à la fin de laquelle le déluge engloutit cette terre jeune encore, et plonge tout le passé dans un profond oubli. Les traces de la Cité de Dieu semblent se perdre après Noë, bien qu'elle n'ait jamais manqué de représentants, et déjà la maison d'Abraham est appelée à continuer l'œuvre commencée. C'est l'époque où l'usage de la langue primitive devient de plus en plus général, c'est l'adolescence avec les changements nombreux qu'elle

amène. La Cité de Dieu, longtemps enfermée dans la maison de Térah, devient de plus en plus manifeste ; avec Abraham elle commence à se montrer au dehors, et son chef reçoit la double promesse concernant Israël et sa descendance spirituelle. Le signe de la circoncision devient le symbole de la régénération, Abraham et Sarah changent de nom, l'esprit nouveau souffle partout, et l'ancienne alliance fait pressentir la nouvelle.

La nouvelle période va depuis Abraham jusqu'à David. Les prophéties deviennent plus précises, la loi est donnée, mais le salut ne peut point venir de la loi de Moïse qui a dû mourir au delà du Jourdain.

La quatrième période, l'âge mûr, commence aux rois et aux prophètes, et finit à la captivité de Babylone. La Cité de Dieu n'a plus que de rares représentants, même parmi le peuple d'Israël, la grande masse appartient au monde et ses relations avec la Cité de Dieu sont purement extérieures : de là, toutes ces horreurs et toutes ces abominations qui amènent la chute rapide du royaume d'Israël, mais c'est alors aussi que naissent tous ces prophètes qui annoncent hautement la venue du Sauveur. Saint Augustin entre ici dans beaucoup de détails sur ces différentes prophéties qu'il discute et classe d'après l'ordre chronologique. Le retour de la captivité est le commencement de la cinquième période. C'est l'époque d'un grand abaissement ; les prophéties se taissent, le peuple tombe toujours plus bas, jusqu'à ce que Hérode même enlève le sceptre à la maison de David. L'époque est arrivée où le Messie doit faire son apparition.

La sixième et dernière période s'étend depuis la naissance du Sauveur jusqu'à la fin du monde. C'est l'époque

de l'accomplissement des prophéties d'Aggée sur le second temple. L'Eglise est fondée à Jérusalem, et, depuis cette ville, elle se répand sur le monde entier; teinte du sang de ses martyrs innombrables, elle traverse les siècles, renfermant en elle les bons et les méchants, car elle est le filet dont a parlé notre Seigneur (Matth. XIII, 47). Elle doit encore passer par des luttes et des combats sans nombre, mais ses persécuteurs ont beau la tourmenter, les hérétiques ont beau s'élever dans son sein et lui déchirer ses propres entrailles, toutes ses douleurs concourent à sa gloire, elle continue sa marche victorieuse jusqu'à la fin des temps, au milieu des persécutions du monde et des consolations de son Dieu.

Après nous avoir montré la marche progressive des deux cités à travers les siècles, après avoir caractérisé les tendances particulières à chacun des deux, saint Augustin se demande quelle sera la fin de ce double mouvement. Les derniers livres de son Apologie contiennent la réponse à cette question : Tout homme aspire au bonheur et à la félicité ; jouir et être heureux, voilà le but qu'il se propose, et pour l'atteindre il déploiera toutes ses facultés. Mais si le but est le même les voies sont différentes ; chacun se fait une autre idée du bonheur et le plus souvent on croit le trouver là où il n'y a que misère et désolation. De là, ces systèmes philosophiques nombreux essayant de résoudre la grande question du souverain bien. Les uns le font consulter dans les plaisirs du corps, d'autres dans les plaisirs plus élevés de l'âme, d'autres enfin, rejetant ces deux extrêmes, le trouvent dans une harmonie parfaite entre les jouissances du corps et celles de l'âme. Saint Augustin discute

tous ces systèmes et s'efforce surtout de montrer combien il est vain de demander le bonheur et la félicité à cette vie terrestre. Il nous dépeint en couleurs saisissantes toutes les misères qui accompagnent l'homme du berceau à la tombe, qui empoisonnent tous ses plaisirs, et ne lui laissent pas même la consolation de l'amitié ou de l'amour. «Quel fleuve d'éloquence, s'écrie-t-il, suffirait à dérouler toutes ces misères? XIX, 4» Et si vous demandez quel est le souverain bien d'après les membres de la cité de Dieu, ils vous répondront en ces mots : Le souverain bien c'est la vie éternelle que nous espérons, le souverain mal c'est la mort éternelle que nous redoutons.

Les biens de cette vie sont indifférents. Dieu les a départis aux méchants comme aux bons ; leur valeur ne dépend que de l'usage qu'on en fait ; les membres de la cité de Dieu s'en servent aussi comme d'un moyen, mais maintiennent leur pleine et complète indépendance, tandis que les enfants de ce monde recherchent ces biens pour eux-mêmes et mettent toute leur félicité dans la possession tranquille et paisible des choses de ce monde.

Ces deux cités si différentes par leur principe et leur histoire se sépareront complètement au jour où le Messie viendra juger les vivants et les morts. Ceux qui auront cherché le bonheur en Dieu, où seul on peut le trouver, atteindront alors le but de leurs désirs et de leurs aspirations : ils verront Dieu face à face. Et les autres, qui se sont laissés entraîner loin de Dieu par leur égoïsme, seront plongés dans une nuit éternelle pleine de tourments et de supplices. Et si vous me demandez l'heure de cette séparation finale je vous répondrai avec un maître, Matth.

XXIV, 36 : Pour ce qui est du jour et l'heure, personne ne le sait, non pas même les anges du ciel, mais mon Père seul.

Saint Augustin combat l'opinion que tous les châtiments de Dieu ne sont qu'un moyen pédagogique ; cette damnation éternelle des méchants, dit-il, est réclamée par la justice divine. L'homme a mérité de souffrir un mal éternel pour avoir détruit en lui un bien qui pouvait devenir éternel aussi. Les peines sont éternelles pour les hommes comme pour les démons, et si quelques esprits entraînés par une fausse pitié croient à un rétablissement final de toutes choses, à la félicité éternelle de tous les hommes, pourquoi ne sont-ils pas conséquents avec eux-mêmes et n'étendent-ils pas cette grâce à Satan et à ses démons. L'Eglise a toujours condamné de semblables erreurs : elle prie pour tous les hommes, mais elle n'a jamais prié pour les démons ; elle comprend toute l'humanité dans les supplications qu'elle adresse à Dieu, parce qu'elle ne connaît ni les élus ni les condamnés. Mais, si elle avait quelque certitude à ce sujet, elle intercéderait tout aussi peu pour les méchants qu'elle n'implore la grâce de Dieu sur Satan.

Cette opposition qui existe ici-bas entre la cité de Dieu et la cité du monde doit donc devenir absolue à la fin des temps : l'histoire finit par un dualisme complet et éternel.

L'apologie de saint Augustin, on le voit, n'est pas une simple réfutation des attaques dirigées par les païens contre le christianisme, ni une démonstration philosophique des vérités de cette religion. Le but qu'il s'est proposé est beaucoup plus élevé : analyser le christianisme dans

son essence même, raconter l'histoire de la cité de Dieu et du combat qu'elle livre au monde, depuis la création jusqu'à la fin des âges, voilà ce qu'il a voulu faire, voilà en quoi consiste le mérite de son apologie. C'est là aussi ce qui assure à cet ouvrage une valeur durable, une importance capitale non-seulement pour les théologiens ou pour l'archéologue, mais pour tout chrétien qui désire s'instruire. Le premier y trouvera les fondements de la dogmatique de l'Eglise, l'autre, des indications précieuses sur la mythologie païenne, le troisième y puisera des forces pour continuer la lutte engagée contre le monde. Sans doute, ces trésors se cachent sous un amas de détails; ce sont des diamants enfouis bien loin sous la terre ; il faut déblayer longtemps avant de produire ces richesses à la lumière ; mais le courageux travailleur qui ne se laissera pas rebuter par ces fatigues, qui osera aborder cette tâche pénible, se sentira largement récompensé. C'est, du moins, là le sentiment qui nous anime à la fin de ce travail, et si ce faible essai pouvait contribuer quelque peu à faire naître dans l'âme d'un de nos leeteurs de l'intérêt pour le livre de la cité de Dieu nous n'aurions pas travaillé en en vain, et notre but serait atteint.

OUVRAGES CONSULTÉS.

Saint Augustin. *De civitate Dei*, édit. Benedict.
Fried. Bühringer. *Kirchengeschichte in Biographieen.*
Saisset. *Introduction à la cité de Dieu de saint Augustin.*
Van Goens. *De Aurelio Augustini Apologata.*
Ueberweg. *Geschichte der Philosophie.*

THÈSES.

I. — L'origine du péché n'est pas à chercher dans la nature charnelle de l'homme mais dans la volonté.

II. — Le péché n'est pas seulement une action ou une omission isolée, selon la tendance morale, superficielle et extérieure du pélagianisme, c'est un état permanent; c'est le péché qui produit les péchés.

III. — L'idée fondamentale de la théologie de saint Augustin est celle du péché et non celle de l'Eglise.

IV. — Le dogme de la justification par la foi est à juste titre la doctrine fondamentale du protestantisme.

V. — La foi est essentiellement activité, un acte de la volonté, mais précédé, accompagné et suivi du travail, aussi bien de l'intelligence que du cœur. Elle n'est pas une adhésion de la raison à une doctrine quelconque, elle est l'action de saisir le Christ.

VI. — La distinction entre la foi et les œuvres, est une distinction scolastique.

VII. — On ne fait partie de la société chrétienne qu'à condition de croire en Jésus-Christ, notre Sauveur, ressuscité.

VIII. — La résurrection de notre Seigneur est un fait acquis à l'histoire ; elle ne peut être niée qu'au nom d'une certaine philosophie.

IX. — La consécration ne confère à celui qui la reçoit aucun caractère sacerdotal et indélébile ; dans le ministère évangélique la foi personnelle joue le principal rôle.

Vu,

Le Président de la soutenance,
BRUCH.

Permis d'imprimer,
Strasbourg, le 27 avril 1869,
Le Recteur,
A. CHERUEL.